Recherches en langue française
Vol. 6, N° 12, Automne-Hiver 2026
www.rlf.atu.ac.ir
DOI: 10.22054/rlf.2026.91182.1237

ATU PRESS

Recherche originale
Approuvé : 06.05.2026
Révisé : 30.03.2026
Reçu : 27.01.2026

Souffrance, désir et salut : perspectives croisées de Rûmî et Houellebecq

Shima TAHMASSEBI *

Département de langue françaises, Université Islamique Azad, branche de Machhad, Iran.

Résumé

La souffrance constitue un phénomène universel qui transcende les frontières temporelles et culturelles. Elle représente l'un des motifs les plus présents à la fois dans les traditions mystiques orientales et dans la littérature occidentale moderne. Cet article propose une étude comparative entre deux perspectives différentes : celle de Rûmî, poète et penseur soufi du XIIIe siècle, et celle de Michel Houellebecq, écrivain français contemporain.

La problématique principale de cette recherche consiste à examiner la possibilité et les limites d'un dialogue entre la conception spirituelle et salvatrice de la souffrance chez Rûmî et la vision matérialiste et pessimiste de la souffrance comme expression du vide existentiel dans l'œuvre de Houellebecq. Chez Rûmî, la souffrance n'est pas simplement une expérience négative ; elle peut être comprise comme un moyen de purification de l'âme et comme une étape du cheminement spirituel vers la perfection et l'union avec le divin. À l'inverse, l'univers romanesque de Houellebecq est marqué par l'isolement, l'ennui et l'incapacité des individus contemporains à satisfaire leurs désirs, ce qui fait de la souffrance une dimension presque inévitable de l'existence humaine. À travers une approche comparative fondée sur l'analyse thématique de leurs œuvres, cette étude met en lumière à la fois certaines convergences — notamment la critique de l'égocentrisme et la réflexion sur le rôle du désir et de l'amour — et des divergences fondamentales. Alors que Rûmî considère la souffrance comme une étape nécessaire vers la transformation spirituelle, Houellebecq l'interprète plutôt

* Auteure correspondante : tahmassebi.sh57@gmail.com
Comment citer : Tahmassebi, S., (2026). Souffrance, désir et salut : perspectives croisées de Rûmî et Houellebecq, *Recherches en langue française*, 7(13), 291-330. DOI: 10.22054/rlf.2026.91182.1237.

comme le signe d'un monde marqué par la désillusion et la perte de sens. Cette comparaison révèle ainsi non seulement deux interprétations différentes de la condition humaine, mais également l'influence déterminante des contextes culturels, des systèmes de croyance et de la modernité dans la compréhension de la souffrance.

Mots clés : Rûmî, Michel Houellebecq, souffrance, amour, Schopenhauer.

Introduction

La souffrance constitue l'une des dimensions indissociables de l'existence humaine. Il est en effet rare de trouver une personne dotée de réflexion et de sagesse pour qui la question de la souffrance ne se soit pas posée de manière sérieuse. Confronté à la souffrance, l'être humain est souvent amené à porter un regard plus profond sur lui-même et sur le monde qui l'entoure .La terre d'Iran est depuis longtemps considérée comme l'un des foyers majeurs de la pensée mystique et soufie. Mowlânâ Jalâl ad-Dîn Rûmî, né à Balkh (au Khorassan) et installé plus tard à Konya, exprime dans son *Mathnawî Ma'nawî* l'idée que le but ultime de la création est l'accès à la perfection spirituelle et, finalement, l'union avec la réalité divine.

La souffrance apparaît souvent lorsque le désir humain ne se réalise pas et vient ainsi perturber l'équilibre intérieur de l'individu. Rolf Dobelli, influencé par la philosophie de Schopenhauer, distingue la douleur — résultant d'un dommage physique — de la souffrance, qui relève d'une expérience mentale et existentielle. Chez Rûmî, la notion de douleur revêt fréquemment une signification spirituelle. Dans le *Divân-e Shams*, il écrit:

Aucun médecin ne devrait me donner la maladie, l'amour et les médicaments J'avais mal jusqu'à ce que j'arrive au traitement[1] *(Divan-e-Schams, Ghazale,* 1400*.)*

Le sens de la douleur est ainsi une soif intérieure qui rend l'éloignement insupportable. Dans le *Mathnawî*, il dit :

La douleur vaut mieux que l'empire du monde, puisqu'elle te fait appeler Dieu en secret.[2] (Livre, III. 203)

La vie terrestre est inséparablement liée à la souffrance : le monde est marqué par le mouvement et l'impermanence ; la santé est troublée par la maladie, et la jeunesse par la vieillesse. L'être humain, trompé par l'infinité de ses désirs, passe continuellement d'un souhait à l'autre. Comme le dit Mowlânâ:

Eternellement, ils vont d'une obscurité à une obscurité, et il n'y a ni secours ni miséricorde.[3] (Livre III. 2825)

Michel Houellebecq est l'un des écrivains français contemporains les plus influents, dont la pensée s'inscrit en partie dans l'héritage philosophique de Schopenhauer. Né en 1956 à La Réunion, il passa son enfance entre l'Algérie et la France. Ingénieur agronome de formation, il travailla d'abord dans le domaine de l'informatique avant de se consacrer pleinement à la littérature. Ses expériences personnelles, marquées notamment par la dépression et des ruptures affectives, ont

---

[1] هيچ طبيبي ندهد بي‌مرضي حب و دوا من همگي درد شدم تا كه به درمان برسم
[2] *درد آمد بهتر از گنج جهان تا بخواني مر خدا را در نهان*
[3] دايما از ظلمتي در ظلمتي مي‌روند و نيست غوثي رحمتي

profondément marqué son œuvre. Il présente souvent dans ses romans un portrait sombre de la société contemporaine, caractérisée par l'isolement, la souffrance et un sentiment de déclin civilisationnel. Il suggère néanmoins que l'amour et la relation à l'autre peuvent encore constituer un possible voie de salut pour l'être humain.

À travers cet article, nous chercherons à examiner les points de convergence et d'intersection entre la pensée de Mowlânâ et celle de Michel Houellebecq concernant la souffrance, l'ennui et l'amour. Cette recherche vise notamment à répondre aux questions suivantes : quelles sont, selon Rûmî et Houellebecq, les causes de la souffrance humaine? Quels moyens proposent-ils pour s'en débarrasser? Quelles similitudes et quelles différences peut-on observer entre leurs conceptions respectives de la souffrance ? Il ne s'agit pas ici de proposer une description exhaustive du concept de souffrance, mais plutôt d'examiner certaines formes de souffrance dans la pensée de Rûmî et dans l'univers romanesque de Michel Houellebecq.

La confrontation entre la pensée mystique de Rûmî et l'univers romanesque de Michel Houellebecq soulève une question centrale : comment deux visions aussi éloignées sur les plans historique, culturel et spirituel peuvent-elles interpréter l'expérience de la souffrance humaine ? Chez Rûmî, la souffrance apparaît comme un moyen de purification spirituelle et comme une étape nécessaire dans le cheminement vers le salut et l'union avec le divin. Chez Houellebecq, en revanche, elle est étroitement liée à la crise du désir, à la solitude et au vide existentiel caractéristiques des sociétés modernes. Dès lors, la

question principale de cette recherche consiste à examiner dans quelle mesure ces deux conceptions de la souffrance peuvent être mises en dialogue dans une perspective comparative.

Cette étude repose sur l'hypothèse que, malgré les différences historiques, culturelles et philosophiques qui séparent Rûmî et Michel Houellebecq, leurs œuvres mettent en lumière une problématique commune : la relation étroite entre désir, souffrance et quête de sens. Toutefois, si chez Rûmî la souffrance peut conduire à une transformation spirituelle et à une forme de salut, chez Houellebecq elle demeure le plus souvent inscrite dans une vision pessimiste de l'existence, où le désir insatisfait engendre un sentiment de vacuité et de désenchantement.

Cette recherche s'inscrit dans le domaine de la littérature comparée et adopte une approche à la fois herméneutique et thématique. L'analyse repose sur l'étude de passages significatifs tirés des œuvres majeures de Rûmî, notamment le *Mathnawî* et le *Divân-e Shams*, ainsi que de plusieurs romans de Michel Houellebecq. L'objectif est d'examiner la manière dont la souffrance y est représentée et articulée au désir, à la transformation intérieure ou, au contraire, à l'expérience du vide existentiel. La démarche comparative vise ainsi à mettre en évidence les convergences et les divergences qui caractérisent ces deux conceptions de la souffrance.

1. Revue de la littérature

Les traductions françaises d'Eva de Vitray-Meyerovitch du *Mathnavî* (Rûmî, 2004, 2014) et du *Fîhi-mâ-fîhi* (Rûmî, 1997) ont largement contribué à la réception de la pensée rûmienne dans l'espace francophone. Elles mettent en lumière la centralité du désir d'absolu, la fonction purificatrice de la souffrance et la transformation du moi dans l'expérience mystique. Des études comparatives ponctuelles, telles que celle de Mahdavizadeh (2014), ont montré la possibilité d'un dialogue entre Rûmî et la littérature occidentale autour de la notion de perfection et de souffrance, sans toutefois proposer une confrontation systématique avec un auteur contemporain.

Par ailleurs, l'œuvre de Michel Houellebecq – d'*Extension du domaine de la lutte* (1994) à *Soumission* (2015), en passant par *Les Particules élémentaires* (1998) et *La Possibilité d'une île* (2005) – a fait l'objet d'analyses centrées sur le désenchantement moderne, la frustration du désir et l'absence de transcendance. Des études comme celle de Rabosso (2007) ainsi que la référence explicite à Schopenhauer, notamment à travers *En présence de Schopenhauer* (Houellebecq, 2017) et l'ouvrage de Bossert (1904), soulignent l'arrière-plan philosophique pessimiste de son œuvre.

Cependant, aucune étude n'a encore proposé une analyse comparative directe entre la souffrance transformatrice chez Rûmî et la souffrance désenchantée chez Houellebecq. C'est dans cette lacune que s'inscrit le présent travail, en examinant conjointement le désir, la souffrance et la question du salut chez ces deux auteurs.

Mowlânâ et la souffrance

Dans la pensée de Mowlânâ, la souffrance se répartit en deux formes distinctes: celle que l'homme engendre par ses propres fautes et celle que Dieu lui impose par dessein. La première est vaine et condamnée, car elle procède de l'égarement de l'âme; la seconde, en revanche, possède une valeur initiatique — voulue, noble et nécessaire au perfectionnement spirituel. Le mystique est invité à l'accueillir et à en faire un instrument de croissance interne, puisqu'elle constitue un passage inevitable vers la maturité de l'être.

Cette conception repose sur la représentation de Dieu comme puissance sage et bienveillante. Rûmî considère que le divin connaît mieux que l'homme ses véritables intérêts et qu'il aime ses créatures d'un amour absolu; dès lors, la souffrance n'est plus appréhendée comme un mal, mais comme un don providentiel, fondement d'une véritable philosophie de la douleur ancrée dans la foi monothéiste.

La souffrance est un état qui naît de crises et de désordres intérieurs, et qui peut se manifester sous forme de peur, d'anxiété ou de troubles psychiques. Dans cet article, nous avons d'abord exposé la perspective de Rûmî sur la souffrance humaine, en montrant qu'il distingue deux catégories: les souffrances inutiles et les souffrances déchirantes. Selon lui, certaines douleurs apparaissent inévitablement sur le chemin de l'être humain en raison de son désir de croissance et de perfection spirituelles; elles révèlent la pauvreté ontologique de l'homme et la

fragilité inhérente à sa condition. Mowlânâ n'éprouve aucune crainte face à ces souffrances constructives et exhorte chacun à ne pas s'inquiéter de cette forme de douleur bienfaisante. Il s'agit d'une souffrance qui, bien qu'elle se dresse inévitablement sur la route des âmes nobles, joue un rôle formateur, et que Rûmî accueille en invitant chacun à la traverser. Il affirme ainsi:

«Je gémis, parce que les gémissements Lui plaisent: Il désire le gémissement et le chagrin des deux mondes.[4]*»* (Livre I. 1774).

Mowlânâ estime que le monde matériel, voué à disparaître, ne peut combler les besoins réels de l'homme. Le bonheur qu'il procure est illusoire et devient un obstacle à la perfection. Pour lui, l'attachement aux biens terrestres engendre la souffrance, car derrière ces joies se cachent tristesse et amertume. Ensuite, nous avons présenté les idées de Michel Houellebecq concernant des souffrances qu'il estime que la vie est pleine de souffrance et que cette souffrance est le résultat de nos désirs et souhaits illimités. Chaque fois que nous répondons à une demande, une autre prend immédiatement sa place, et ce processus se poursuit à l'infini ; c'est pourquoi nous n'atteignons jamais la paix, et que la seule forme de jouissance possible demeure l'absence de souffrance.

Cette définition de la souffrance ressemble à l'idée de Rûmî. Selon Mowlânâ une personne veut tout pour elle-même et ce désir est la racine de nombreuses souffrances. Perdre quelque chose qu'on désire, ou ne

[4] نالم ایرا ناله ها خوش آیدش از دو عالم ناله و غم بایدش

pas l'avoir, et des problèmes comme celui-ci rendent les gens constamment inquiets et anxieux. Dans l'excellent Ghazal de *Bikhodi* (Mowlânâ.1936-1966 p. 131), il dit clairement que tous les désirs indésirables sont dus au désir dans un but précis et que toute agitation est due au désir, et si une personne peut abandonner sa quete extérieure pour devenir un chercheur intérieur apaisé, alors tout ce qu'elle recherche lui sera accordé, et elle atteindra la Vérité essentielle, Mowlânâ a mentionné ce point profond dans le premier livre.

« Sache que toutes découlent de la même origine. Dépasse-les toutes deux, va vers leur origine ![5]*»* (Livre I.299)

Les raisons de la souffrance selon Rûmî

1.Les souffrances inconscientes

Selon Mowlânâ, l'une des racines majeures de la souffrance réside dans l'ignorance. À ses yeux, l'ignorant, dépourvu de discernement et de prudence, refuse de s'instruire et s'expose ainsi, par ses propres actes, à la douleur, comme si son existence même était vouée à la réitération du malheur. Cette attitude, loin d'être accidentelle, traduit une véritable propension à générer et à entretenir la souffrance au lieu de la dépasser par la quête de connaissance.

L'œil qui voit la fin (âkhir) peut voir en vérité ; l'œil qui ne voit que l'étable (âkhur) n'est qu'erreur et illusion,[6] (Livre I.2583)

---

[5] دان که این هر دو ز یک اصلی روان برگذر زین هر دو رو تا اصل آن

[6] چشم آخر بین تواند دید راست چشم آخوربین غرورست و خطاست

Pour Mowlânâ, l'ignorance conduit l'homme à des comportements illusoires qui ne peuvent engendrer que la souffrance. L'ignorant, persuadé à tort de son autonomie, ose se dresser face aux véritables maîtres spirituels, comme s'il pouvait se suffire à lui-même; c'est précisément cette méprise qui engendre chez lui une multitude de difficultés et de tourments. La seule voie de salut consiste, selon le maître soufi, à renoncer à ce « grand magasin » intérieur envahi de serpents et de scorpions — métaphore des passions, des illusions et des erreurs — et à revenir vers la sagesse authentique.

Autant l'ignorance expose l'individu à d'innombrables troubles, autant l'intellect éclairé le conduit vers la sérénité, car le sage est bien conscient que les épreuves du monde illusoire sont éphémères et qu'au-delà d'elles resplendit une réalité lumineuse et bienveillante. Dès lors, aucune raison véritable ne subsiste pour s'abandonner à la tristesse ou à l'affliction.

« Tous ces chagrins qui sont dans nos poitrines naissent de la vapeur et de la poussière de notre existence et de nos désirs.[7] *(*Livre I. 2296*)*

Mais la plupart des gens recherchent le plaisir par ignorance et négligent la fin du travail, donc ils finissent par perdre.

Les gens faisaient du plaisir effectivement présent l'objet de leur adoration; aussi les gens étaient-ils leurrés par ce jeu.[8] (Livre V. 432).

Dans le texte persan, Rûmî joue sur la quasi-homophonie de *âkhir* («fin dernière») et *âkhur* («étable»).

[7] این همه غم ها که اندر سینه هاست از بخار و گرد بود و باد ماست

[8] کرده ذوق نقد را معبود، خلق لاجرم زین لعب مغبون بود،خلق

2. Atteindre la perfection

Pour Mowlânâ, l'élévation spirituelle ne peut être atteinte sans l'épreuve de la souffrance. L'être humain n'accède à des degrés supérieurs d'existence qu'en traversant des épreuves qui transforment et purifient son être. Rûmî illustre cette idée à l'aide d'images tirées de la nature et de la vie quotidienne. Ainsi, le blé est enfoui sous la terre par le cultivateur; pourtant, c'est précisément cette immersion dans l'obscurité et le froid qui rend possible sa germination et sa croissance. De même, le grain ne devient pain nourrissant qu'après avoir été broyé au moulin puis cuit au four; et ce pain lui-même ne peut nourrir l'homme qu'après avoir été mâché et assimilé par le corps.

À travers ces images, Rûmî montre que toute transformation implique une forme d'épreuve: pour atteindre un degré supérieur d'existence — jusqu'à participer à la vie et à la conscience humaines — le blé doit traverser une série de transformations douloureuses. Pourtant, ces difficultés constituent précisément la condition de l'accomplissement et de l'élévation de l'être, si bien que la souffrance apparaît finalement comme une étape nécessaire du perfectionnement. (Livre I, 3162-3169).

Rûmî exprime la même idée dans la célèbre parabole du pois et de la ménagère: le petit pois, plongé dans la marmite bouillante, remonte sans cesse à la surface et tente de s'échapper, tandis que la ménagère le repousse avec une cuillère et le renvoie au fond du récipient. Le pois, agité et impatient, proteste alors:

« *Pourquoi me brûlez-vous? Puisque vous m'avez acheté, pourquoi me retournez-vous tête en bas?* »[9] (Livre III. 4161) et ménagère répond:

« *Je ne te fais pas bouillir parce que je te déteste: c'est pour que tu acquières du goût et de la saveur,*

«Afin que tu puisses devenir un aliment et que tu sois mêlé à l'esprit vital; ton affliction ne vient pas de ce que tu es méprisé.»[10] (Livre III. 4163_64).

Mowlânâ tire de cette parabole plusieurs enseignements spirituels. Selon lui, la miséricorde divine l'emporte sur la colère, car la bonté constitue le fondement même de l'existence. Dieu détruit parfois les formes anciennes afin de faire surgir, à partir des ruines, une réalité nouvelle et plus accomplie. Autrement dit, le divin attire les êtres humains par amour tout en les guidant vers la perfection à travers l'épreuve. Le chemin du perfectionnement ne peut donc s'accomplir sans douleur ni souffrance; toutefois, cette contrainte apparente doit être comprise comme une manifestation de la grâce divine.

De manière générale, le passage d'un état à un autre implique une forme de mort symbolique suivie d'une renaissance: quitter un stade d'existence pour en atteindre un autre ne se réalise jamais sans épreuve. L'âme est ainsi appelée à affronter ces difficultés afin d'accéder à une dignité spirituelle plus élevée. En ce sens, toute évolution suppose une

---

[9] که چرا آتش به من در می زنی چون خریدی چون نگویم می کنی
[10] زان نجوشانم که مکروه منی بلکه تا گیری تو ذوق و چاشنی
تا غذی گردی بیامیزی بجان بهر خواری نیستت این امتحان

transformation, et toute transformation comporte nécessairement une part de souffrance.

3. Purification de l'âme

Mowlânâ rapporte l'histoire d'un prédicateur qui priait pour pour les oppresseurs, car leurs coups et leurs offenses l'avaient conduit vers Dieu. À partir de ce récit, il montre que la souffrance, bien que redoutée, peut devenir un chemin vers la vérité: un châtiment qui rapproche de Dieu vaut mieux qu'une bénédiction qui en éloigne.

Pour éclairer cette idée, il évoque l'âme du croyant qu'il compare à un animal appelé *ushghur* (hérisson), lequel devient plus fort sous les coups. De même, les prophètes, davantage éprouvés que les autres hommes, possédaient des âmes puissantes qui constituaient la véritable richesse de leur existence. Mowlânâ compare également l'être humain à une peau brute que les tanneurs doivent traiter avec des substances âpres afin qu'elle devienne à la fois résistante et pure. Dans cette perspective, il recommande l'ascèse et l'acceptation des épreuves comme moyens de purification spirituelle: mieux vaut l'épreuve envoyée par Dieu que le confort qui affaiblit et corrompt l'âme. Ceux qui comprennent ce secret accueillent même la mort avec confiance, car elle ouvre l'accès à la véritable vie.

« Pour cette raison, les épreuves et humiliations subies par les prophètes sont plus grandes que celles éprouvées par toutes les autres créatures du monde.

De sorte que leurs âmes sont devenues plus fortes que toutes les autres âmes; car aucune autre catégorie d'hommes ne subit de telles afflictions. [11]» (Livre IV.100-101).

La lutte des mystiques pour la recherche de la permission prend ses racines ici. Ils accomplissaient toujours des devoirs difficiles et ne se promenaient jamais pour leurs loisirs, ce qui est nécessaire pour un corps facile et paresseux.

Remède à la souffrance du point de vue de Rûmî

Selon Rûmî, la souffrance humaine naît de l'éloignement du moi par rapport au divin. Le souvenir de la séparation (*hijrân*) et le désir de l'union poussent l'être humain vers l'anéantissement de soi et le détachement, ce qui le libère des autres formes de souffrance. Le seul remède durable réside dans l'amour et le souvenir constant du Très-Haut, car sa présence apaise le cœur. Toutefois, souligne Mowlânâ, certaines pratiques comme le *samâ* ne procurent qu'un apaisement provisoire, en attendant l'expérience d'une union véritable.

Sâmâ

Dans de nombreuses traditions religieuses à travers le monde, la danse est considérée comme un moyen de se libérer des contraintes terrestres

11. زین سبب بر انبیا رنج و شکست از همه خلق جهان افزون ترست
تا ز جانها جان شان شد زفت تر که ندیدند آن بلا قوم دگر

et de renouer avec la dimension spirituelle. Afin d'exprimer leurs émotions lors de la prière, du deuil ou de la narration rituelle, les êtres humains ne se contentent pas de la parole: ils mobilisent également des gestes et des mouvements du corps pour manifester et transmettre leurs sentiments. Ainsi, les inclinaisons et les redressements du corps pendant les prières, l'évocation de Dieu et des prophètes, les mouvements de la tête et de la poitrine, ou encore certaines formes de danse rituelle et de piétinement constituent autant de manifestations corporelles des émotions humaines.

Samâ représente l'effervescence et le mouvement intérieur de tous les êtres vers la Vérité, constituant ainsi la danse perpétuelle de l'existence. L'essence du corps et de l'âme de toute créature est en mouvement; rien en eux n'est statique. *samâ* est une source de réconfort pour ceux qui expérimentent la douleur de la séparation d'avec le Vrai et la joie de la connexion interne. Ces individus, rendus vivants et éveillés par l'amour, trouvent dans *samâ* un rafraîchissement et un apaisement de leur tourment intérieur. Rûmî l'évoque dans le *Dîwân-e Schams*:

Sâmâ est l'âme discrète de la vie qui sait qu'il est l'âme de l'âme

Quelqu'un veut qu'il se réveille qu'il dort dans le jardin

Fais le Sâmâ que c'est un lieu de mariage pas en deuil, que c'est la place de crier

Personne n'a vu son encre quelqu'un qui a caché la lune à ses yeux

Que devrait faire une telle personne avec le Sâmâ et le tambourin
Sâmâ est ce monde et l'autre monde[12]

Mowlânâ considérait *samâ* comme une voie d'élévation spirituelle. Il le voyait comme une pratique permettant à l'âme de se libérer des attaches du monde sensible et matériel, afin de s'élever progressivement vers la sphère du sacré. Selon Rûmî, pour se délivrer de la souffrance qui en découle, l'être humain doit se détacher du monde des apparences et s'établir dans la réalité spirituelle.

La Mort (Fanâ)

Le concept de *fanâ* signifie littéralement «anéantissement», mais, pour les mystiques, il ne renvoie pas à la mort physique. Il désigne plutôt la disparition du moi illusoire et des vices, condition nécessaire pour accéder à l'unité divine. L'être humain parvient à cette étape au terme d'un cheminement spirituel qui purifie l'âme et la rapproche des attributs divins.

Selon Rûmî, la souffrance naît de l'éloignement d'avec notre véritable être et de l'attachement aux possessions matérielles. La voie de l'éternité réside ainsi dans le *fanâ fî-Allah*, où le mystique découvre la véritable existence dans l'effacement de soi. Rûmî qualifie ce processus de «mort avant la mort», c'est-à-dire la renonciation volontaire aux attributs humains afin de s'abandonner entièrement à l'existence divine.

---

12. سماع آرام جان زندگی است کسی داند که او را جان جان است
کسی خواهد که او بیدار گردد که او خفته میان بوستان است
سماع آنجا بکن کان جا عروسی است نه در ماتم که آن جای فغان است
کسی کاو جوهر خود را ندیده ست کسی کان ماه از چشمش نهان است
چنین کس را سماع و دف چه باید سماع این جهان و آن جهان است
دیوان شمس. غزل 399

Dans l'histoire du Perroquet et du Marchand, Rûmî illustre précisément cette idée en évoquant la mort volontaire, la mort elle-même, puis la survie spirituelle qui s'ensuit.

La signification de la mort, transmise par le perroquet, c'était le mépris de soi-même: fais de toi-même un mort dans la supplication et le détachement

Afin que le souffle de Jésus te fasse revivre et te rende aussi beau, aussi béni que lui.[13]

Ou:

Ceux qui sont anéantis à cause de leur pauvreté spirituelle sont à cet égard plus anéantis que ceux qui sont morts.

L'homme mort n'est annihilé que d'un point de vue, c'est-à-dire en ce qui concerne la perte de la vie corporelle ; les soufis sont annihilés de cent façons.[14] (Livre VI.1537_8)

Il est dit dans *Le Livre du dedans* (*Fihi-mâ-fihi*) au chapitre 30:

Toutes les peines proviennent de ce que tu désires l'inaccessible. Si tu ne désires pas, il n'y a pas de souffrance.[15]

(*Le Livre du dedans,* 195)

---

13 معنی مردن ز طوطی بد نیاز در نیاز و فقر خود را مرده ساز
تا دم عیسی تو را زنده کند همچو خویشت خوب و فرخنده کند

14 ان گروهی که فقیری بی سرند صد جهت زان مردگان فانی ترند
مرده از یک روست فانی در گزند صوفیان از صد جهت فانی شدند

15. زیرا همه رنج ها از آن می خیزد که چزی خواهی و آن میسر نشود. چون نخواهی،رنج نماند.

Selon Mowlânâ, la mort et le néant constituent le prélude à l'immortalité, et le but ultime du cheminement spirituel est d'atteindre l'infini et la gloire divine. À ce stade, l'être humain est libéré de ses attributs charnels et se trouve revêtu des attributs du Dieu Tout-Puissant.

Michel Houellebecq et la souffrance

À l'âge de vingt-six ans, Michel Houellebecq découvre avec fascination la pensée d'Arthur Schopenhauer en étudiant son ouvrage majeur *Le Monde comme volonté et comme représentation* (Schopenhauer, 1966). Il y perçoit certaines affinités avec sa propre vision d'un avenir incertain, marqué par les conséquences inévitables du « vouloir » dans un monde de haute technologie en mutation rapide.

Dans son livre *En présence de Schopenhauer* (Houellebecq, 2017), l'écrivain rassemble une trentaine d'extraits tirés du *Monde comme volonté et comme représentation* ainsi que d'un autre ouvrage important du philosophe, *Aphorismes sur la sagesse dans la vie* (Schopenhauer, 1851). À travers ces textes, il met en lumière la relation entre l'individu et la quête du bonheur.

Ces réflexions peuvent être résumées de la manière suivante: le manque d'individualité résulte d'une compréhension insuffisante d'autrui et ne peut être surmonté qu'en dépassant son propre ego. Une telle transformation conduit à une forme d'accomplissement de l'esprit et de la pensée, distincte du bonheur fondé sur les plaisirs sensibles. Or, la plupart des individus ne parviennent pas à accéder à ce bonheur

mental et spirituel, car ils demeurent soumis à leurs désirs et à la volonté orientée vers la vie. Dès lors, leur existence se limite souvent à la recherche de la satisfaction des sens.

Schopenhauer affirme ainsi que l'accès au bonheur intérieur et intellectuel suppose, autant que possible, la réduction des désirs. Cela implique la maîtrise de soi, la méditation et l'acceptation de la souffrance liée à la non-satisfaction des désirs. Dans cette perspective, la souffrance constitue un concept fondamental de la pensée schopenhauerienne.

«*Je veux penser à toi, Arthur Schopenhauer,*

Je t'aime et je te vois dans le reflet des vitres,

Le monde est sans issue et je suis un vieux pitre. Il fait froid.

Il fait très froid. Adieu la Terre. » (Houellebecq, 2017, p. 11)

Le projet romanesque de Michel Houellebecq consiste à mettre en scène l'impatience, l'ennui et l'aliénation des individus jusqu'à leur destruction intérieure. Ses protagonistes, pris dans des réseaux de corruption morale ou institutionnelle, expérimentent la solitude, la désillusion et la quête vaine de satisfactions matérielles dans une société libérale où le bonheur semble hors de portée.

Ces thématiques — isolement, désirs inassouvis, effondrement du lien social — structurent une grande partie du roman du XXI^{e} siècle et en redéfinissent même les critères esthétiques. À l'instar d'Émile Zola,

Houellebecq aborde sans détour le travail, l'argent, la sexualité ou la famille, intégrant dans sa fiction un véritable discours sociologique. À travers une large variété d'éléments narratifs et imaginaires, ses textes donnent à voir le déclin de la société contemporaine et l'angoisse qui ronge ses personnages. À son avis:

« *L'univers est basé sur la séparation, la souffrance et le mal; la décision de décrire cet état de choses, et peut-être de le dépasser… l'acte initial c'est le refus radical du monde tel quel; c'est aussi l'adhésion aux notions de bien et de mal. La volonté de creuser ces notions, de délimiter leur empire, y compris à l'intérieur de moi»* (Houellebecq, 1998, p. 39)

La souffrance infligée aux personnages de Houellebecq reflète directement la pensée de Schopenhauer, pour qui « la vie s'accompagne de souffrance » (Schopenhauer, 2018, p. 147). Selon le philosophe, la recherche du plaisir revient à poursuivre une proie dépourvue d'existence réelle et qui mène, le plus souvent, à un désastre bien concret. Toute existence est ainsi marquée par la souffrance, car l'être humain cherche continuellement à combler un manque fondamental qui hante son esprit.

Pour Schopenhauer, la réalisation des rêves n'est qu'une illusion: dès que nos désirs sont satisfaits, surgissent l'ennui, puis à nouveau la souffrance, et le désir renaît sous une forme nouvelle. Le besoin ressurgit sans cesse, si bien que « le fleuve de la vie humaine coule indéfiniment entre vouloir et atteindre » (Schopenhauer, 1966, p. 502).

Le désir est donc lui aussi souffrance, en raison de la tension et de l'anxiété qu'il fait naître en nous. L'existence humaine oscille sans fin du désir à l'ennui et de l'ennui au désir, sans jamais parvenir au bonheur. « Ainsi, aucune satisfaction ne peut être ressentie directement, à moins qu'elle ne passe par la pensée et la conscience » (Young, 2014, p. 283-284). Autrement dit, la satisfaction durable des désirs est impossible; par conséquent, l'accès au bonheur l'est également.

« Le contentement, le bonheur, comme on l'appelle, est à proprement parler, et par essence il n'est que négatif, il n'y a rien de positif en lui. Il n'y a pas de satisfaction qui nous vient d'elle-même et, comme son propre mouvement, elle doit être la satisfaction d'un désir. Le désir, voire la privation, est la condition préalable à tout plaisir » (Houellebecq, 1994, p.14)

Selon cette perspective, la satisfaction ne provient jamais d'elle-même: elle naît du désir et du manque, et porte donc en elle une nouvelle forme de souffrance. Le plaisir ne constitue pas une fin, mais le commencement d'un autre cycle de douleur. Pour atteindre la paix, il faut éliminer le désir et reconnaître que cette vie, « maison de souffrance », ne pourra jamais devenir un temple du bonheur.

La volonté, en se manifestant sans limite, dévoile sa véritable nature; seule la connaissance de ce mécanisme permet de l'abolir et, ce faisant, de dissoudre la souffrance. Ce n'est qu'à cette condition que l'on peut concevoir un véritable état de bonheur. De nombreuses œuvres de

Houellebecq illustrent ce principe. Dans son premier roman, par exemple, il écrit:

« *Je sens quelque chose de brisé en moi, comme briser un mur de verre. Je marche d'un côté à l'autre en proie à la colère, je dois faire quelque chose, mais je ne peux rien faire car il semble que tous les efforts ont déjà échoué. ... Vers minuit, j'ai l'impression d'être à la croisée des chemins, il se passe quelque chose de douloureux et d'intérieur.»* (Houellebecq, 1994, p.98)

Dans *Extension du domaine de la lutte*, Houellebecq écrit: « Si je n'écris pas ce que j'ai vu, je souffrirai tout autant – et peut-être un peu plus. Juste un peu, j'insiste. L'écriture n'aide pas beaucoup; elle organise seulement la douleur, elle la circonscrit. » (Houellebecq, 2001, p. 370). Selon Houellebecq, l'individu, en subissant différentes formes de souffrance, peut parvenir à un stade où le désir s'épuise progressivement. À ce moment-là, la volonté perd son emprise sur l'existence, ouvrant la possibilité d'un détachement à l'égard du monde et de ses illusions.

Remède à la souffrance du point de vue de Houellebecq

L'Art

L'art occupe une place essentielle dans l'œuvre de Michel Houellebecq. Il apparaît comme l'un des rares moyens capables de soustraire momentanément l'individu au poids du monde et de lui offrir

un accès à une forme de conscience intensifiée. À cet égard, Houellebecq rejoint l'intuition proustienne selon laquelle la littérature permet de dépasser la contingence de l'existence: comme le narrateur de *À la recherche du temps perdu*, il suggère que la vie elle-même peut être comprise et transfigurée par l'expérience artistique. Par exemple, dans *Extension du domaine de la lutte*, le narrateur consacre une grande partie de son temps à la lecture, convaincu que celle-ci constitue une forme de prise de conscience des misères et des contradictions de la condition humaine.

Dans *La Carte et le Territoire* (Houellebecq, 2010) et *Soumission* (Houellebecq, 2015), Houellebecq propose également une nouvelle figure de l'artiste. Cette représentation, souvent marquée par un certain antihumanisme, sert à illustrer la rupture du romancier à la fois avec l'idéalisme humaniste et l'élitisme artistique des modernistes, et avec l'antihumanisme formaliste des postmodernes. Chez Houellebecq, l'humanisme et l'antihumanisme ne s'opposent donc pas de manière radicale, mais coexistent dans une tension paradoxale.

Dans *Plateforme*, Michel affirme ainsi écrire son autobiographie en vain, persuadé que le monde s'effondre et qu'aucune trace durable de son livre ne subsistera: « On m'oubliera. On m'oubliera vite » (Houellebecq, 2001, p. 68). De même, dans *La Possibilité d'une île*, le narrateur suggère que les descendants clonés, lorsqu'ils entendront le récit de la vie de Daniel 1, n'éprouveront pour lui qu'une forme de pitié distante. Dans ces deux cas, l'écriture de la biographie apparaît comme

un moyen d'obtenir un soulagement provisoire — une tentative de se libérer, ne serait-ce que temporairement, du poids de la souffrance.

« […] *la création de ce redoublement atténué de mon existence réelle me paraissait un exercice malsain, je n'avais en tout cas nullement l'impression d'accomplir quelque chose d'important* […] » (Houellebecq, 2005, p.102)

Le narrateur d'*Extension du domaine de la lutte* s'inscrit dans un retrait social radical, se percevant comme un spectateur impuissant et dénué de toute compassion envers ses semblables. Son existence, marquée par la monotonie et le vide ontologique, ne trouve de répit que dans l'acte d'écrire, lequel fait figure de simple palliatif provisoire. Cette figure de l'individu désabusé, témoin d'une humanité à bout de souffle, se décline de manière récurrente à travers les protagonistes houellebecquiens: qu'il s'agisse de Jed dans *La Carte et le Territoire*, de Michel dans *Les Particules élémentaires* ou de Daniel 1 dans *La Possibilité d'une île*. L'artiste y apparaît souvent prostré dans une forme d'atrophie affective, à l'instar de François dans *Soumission*, qui dépeint sa propre existence comme une vie « sans joie mais non pas vide, peuplée au contraire d'agressions légères » (Houellebecq, 2015, p. 173).Dans *La Carte et le territoire* semble parfois suggérer la possibilité continue d'une production artistique motivée non par l'argent mais par un obscur appel à l'intégrité artistique, une intégrité qui pourrait pointer vers un remède possible au malaise existentiel et au pessimisme profond de la société contemporaine.

Être artiste, à ses yeux, c'était avant tout être quelqu'un de soumis. Soumis à des messages mystérieux, imprévisibles, qu'on devait donc faute de mieux et en l'absence de toute croyance religieuse qualifier d'intuitions ; messages qui n'en commandaient pas moins de manière impérieuse, catégorique, sans laisser la moindre possibilité de s'y soustraire - sauf à perdre toute notion d'intégrité et tout respect de soi-même. (Houellebecq, 2009, p.104).

L'artiste authentique, dans l'univers houellebecquien, se laisse guider par une voix intérieure difficile à saisir, souvent en rupture avec les impératifs sociaux et marchands. Chez Jed, cette intuition, dépourvue de fondement religieux explicite, prend néanmoins la forme d'une quasi-révélation, comme si l'acte créateur relevait d'une expérience liminale. Les personnages de Houellebecq n'accèdent toutefois qu'à des moments de bonheur fugitif, toujours entremêlés de désillusion ou de corruption, comme si toute tentative de rédemption demeurait condamnée à l'échec. L'art, dans cette perspective, n'offre qu'un apaisement temporaire: il suspend un instant la souffrance sans jamais la dissiper. Car, pour Houellebecq, l'être humain demeure irrémédiablement animé par la quête d'un manque originel, d'un « perdu » impossible à recouvrer.

Déni des désirs et l'ennui

Selon Michel Houellebecq, la société occidentale repose sur un principe paradoxa: elle encourage une intensification continue des désirs tout en rendant leur satisfaction toujours plus difficile, voire

inaccessible. Ce mécanisme engendre une tension permanente qui nourrit la frustration individuelle et accentue le sentiment de malaise existentiel. Dans cet univers romanesque, l'ennui constitue un motif central étroitement lié à la souffrance. La vie humaine apparaît ainsi comme oscillant sans cesse entre ces deux pôles: la souffrance née du désir insatisfait et l'ennui qui surgit lorsque le désir s'épuise. Cette conception s'inscrit dans une perspective profondément marquée par la philosophie de Schopenhauer. Comme le souligne Adolphe Bossert dans *Schopenhauer: l'Homme et le Philosophe*, « Schopenhauer introduit un second ennemi, bien plus redoutable que le premier, car il paralyse les facultés de l'homme et le contraint à se défendre: l'ennui » (Bossert, 1904, p. 221-222).

Dans cette perspective, tout désir humain demeure structurellement voué à l'insatisfactio: pour un souhait comblé, une multitude d'autres restent inassouvis. C'est pourquoi Schopenhauer insiste sur la nécessité de limiter les désirs et d'en contenir l'expansio: « nous devons fixer des limites à nos souhaits, contrôler nos désirs… » (Schopenhauer, 2018, p. 192). Car le désir, par nature, ne connaît pas de terme définitif. Comme il l'écrit encore, « l'âme humaine demeure attachée à la tristesse, à l'inquiétude et aux préoccupations dont le monde réel l'accable » (Schopenhauer, 2019, p. 67). Le bonheur ne peut donc être qu'éphémère, ce qui conduit le philosophe à considérer le monde comme fondamentalement traversé par la souffrance et le mal.

« Par conséquent, il est opportun de réduire nos attentes en matière de plaisir, de richesse, de statut, d'honneurs, etc. à un niveau modéré, car cet effort et cette lutte mêmes sur le chemin du bonheur, du choc et du plaisir conduisent à de grands malheurs. » (Schopenhauer, 2018, p.152).

L'ennui constitue également un fil directeur majeur dans l'œuvre de Houellebecq. Dans *Extension du domaine de la lutte*, le narrateur, bien que professionnellement intégré, demeure profondément insatisfait et isolé depuis sa rupture avec Véronique. Dépourvu de relations sociales et de véritables centres d'intérêt, il passe ses week-ends dans une solitude morne: « En général, je ne vois personne le week-end… je suis un peu déprimé » (Houellebecq, 1994, p. 36). Peu enclin à toute interaction, il finit par accepter l'ennui comme horizon existentiel et s'éloigne progressivement du monde social.

Le roman met ainsi en scène une forme d'individualisme exacerbé où les liens affectifs se dissolvent, laissant place à un regard désabusé sur l'existence. Cette dynamique résonne avec la perspective schopenhauerienne selon laquelle la souffrance, une fois atténuée, cède inévitablement la place à l'ennui — ce « véritable désespoir » qui, selon Schopenhauer, s'installe lorsque le vouloir n'a plus d'objet immédiat (Schopenhauer, 2019, p. 99). Dans cet univers, la quête de soi ou le besoin d'aimer et d'être aimé ne constituent pas des voies fiables vers le bonheur, mais plutôt les signes d'un manque fondamental que rien ne parvient à combler durablement. L'ennui, chez Houellebecq comme chez Schopenhauer, apparaît ainsi non comme une simple lassitude,

mais comme une forme aiguë de vide intérieur qui structure l'expérience humaine.

La relation entre amour et souffrance

Chez Houellebecq, l'amour apparaît moins comme une expérience vécue que comme un objet d'observation, presque extérieur à ceux qui le contemplent. Dominé par l'instinct sexuel et par la logique utilitariste des rapports humains, l'homme moderne semble incapable d'accéder à un amour véritable. Une grande part de la souffrance existentielle provient ainsi de ce manque fondamental: l'absence d'un lien affectif authentique. Cette vision rejoint, sous certains aspects, la réflexion de Schopenhauer dans *Le Monde comme volonté et représentation*, où l'amour occupe une place centrale dans l'économie du bonheur et du malheur des êtres vivants. Selon le philosophe, les passions amoureuses sont indissociables de la dynamique du vouloir, qui maintient l'individu dans un cycle permanent de désir et de frustration.

Les protagonistes houellebecquiens incarnent pleinement cette incapacité à vivre l'amour. Michel, dans *Les Particules élémentaires*, se réfugie ainsi dans un univers purement intellectuel, rejetant toute implication émotionnelle (Houellebecq, 1998, p. 119). De même, Daniel 1, dans *La Possibilité d'une île*, prend conscience tardivement que « la jeunesse est une période de bonheur et une saison unique de la vie » (Houellebecq, 2005, p. 393) — un bonheur qu'il associe rétrospectivement aux plaisirs éphémères et à une forme de vitalité désormais perdue.

« Le plaisir sexuel était supérieur aux autres plaisirs de la vie, pas seulement en termes de raffinement et de violence. C'était le seul plaisir qui ne nuisait pas à l'organisme, mais au contraire, il aidait à le maintenir au plus haut niveau de vitalité et de force... Les jeunes pouvaient se consacrer à la libre jouissance de leur corps sans aucun problème restrictions. Ils pouvaient jouer, danser, aimer et multiplier les plaisirs.» (Houellebecq, 1998, p.393).

Dans l'univers romanesque de Houellebecq, l'obsession pour la jeunesse féminine et la centralité du désir sexuel structurent profondément les relations humaines. Bruno, dans *Les Particules élémentaires*, est disposé à tout pour coucher avec une jeune femme et n'hésite pas à rompre dès que l'attirance physique disparaît. De façon similaire, *La Possibilité d'une île* met en scène plusieurs ruptures fondées sur le même schéma: le père d'Isabel abandonne sa famille pour une femme plus jeune, tandis qu'Isabel elle-même est délaissée par Daniel 1 lorsque les premiers signes du vieillissement altèrent son attrait physique.

À partir de la quarantaine, Isabel constate le recul de son pouvoir de séduction et sombre dans une dépression profonde, liée à la conviction que sa vie a perdu tout sens dès lors qu'elle n'est plus désirée. Houellebecq décrit avec précision cette prise de conscience brutale: « Il ne pouvait plus la tolérer; par conséquent, il ne pouvait plus tolérer l'amour qui lui semblait faux » (Houellebecq, 2005, pp. 73-74). Cette réaction révèle un mécanisme plus large: dans la culture occidentale contemporaine telle que la représente Houellebecq, la valeur affective

d'un individu semble entièrement dépendre de sa capacité à rester sexuellement désirable.

Cette logique imprègne également *Plateforme*, où l'écrivain dépeint la dissolution progressive des liens interpersonnels dans un monde dominé par le marché et la recherche de plaisirs immédiats. Le tourisme sexuel y apparaît comme un symptôme de cette dérive: certaines femmes, par nécessité économique, entretiennent des relations sexuelles avec de multiples hommes en échange d'argent. Une telle société, réduite à la satisfaction de désirs éphémères, ne peut offrir qu'un bonheur superficiel et illusoire. La fragmentation sociale, l'uniformisation culturelle (monoculturalisation) et l'augmentation d'un temps libre dénué de sens sont autant de thèmes récurrents dans l'œuvre, soulignant l'impasse existentielle d'un modèle fondé sur le culte de la jeunesse et la consommation du corps.

Dans *Extension du domaine de la lutte* et *Les Particules élémentaires*, Houellebecq donne à voir des individus profondément désorientés, produits d'une société de consommation vidée de toute substance culturelle. Michel se réfugie dans une rationalité scientifique qui l'isole du monde sensible, tandis que Bruno s'abandonne à une sexualité compulsive censée combler un vide existentiel qu'il demeure incapable de nommer. Tous deux illustrent une forme de passivité douloureuse face aux dérèglements du monde postmoderne, où les repères affectifs et symboliques se sont effondrés. Dans *La Possibilité d'une île*, Houellebecq radicalise cette vision en représentant une époque où la sexualité et l'amour, progressivement automatisés et standardisés,

cessent d'être des voies d'accomplissement pour devenir des sources accrues de misère psychique. L'être humain, désormais régi par le marché et la technique, ne parvient plus à vivre l'affectivité autrement que sous le signe du manque et de la frustration.

Cette perspective rejoint, sous un angle philosophique, la réflexion de Schopenhauer pour qui l'amour n'est qu'une illusion transitoire, un mécanisme au service de la volonté de vivre, condamnée à produire autant de souffrance que de désir. S'il assure la continuité de l'espèce, il rend en même temps les individus incompatibles avec le bonheur durable, les enfermant dans un cycle où l'espérance amoureuse conduit inévitablement à la déception.

Pour Mowlânâ, le principe même de la création repose sur l'amour. Dans cette perspective, la forme la plus significative de la souffrance — et la seule véritablement féconde — est celle qui naît de la séparation, une séparation dont l'origine est précisément l'amour lui-même. Mowlânâ distingue à cet égard deux formes d'amour: l'amour terrestre et l'amour véritable. Le premier désigne tout attachement dirigé vers une réalité autre que Dieu. Le poète peut tantôt en dénoncer les illusions, tantôt le considérer comme une étape préparatoire, un pont menant vers l'amour divin (Zamani, vol. III, p. 148).

Dans le *Masnavi*, la figure du Bien-Aimé est décrite à l'aide d'attributs tels que l'éternité et l'immortalité, ce qui montre clairement que l'objet ultime de cet amour est la Vérité absolue: un être vivant qui

ne meurt pas et ne se réduit jamais à un corps inerte (Livre III, v. 548-549). La douleur engendrée par cet amour véritable n'est donc pas accidentelle; elle est la conséquence inévitable de la séparation entre la créature et la totalité dont elle provient. Rûmî évoque cette souffrance spirituelle en s'appuyant sur une parole rapportée du Prophète, qu'il introduit en ces termes:

« J'aimerais que tu ne sois pas un messager et que tu ne sois pas venu dans ce monde, qui est dû à une connexion absolue, à tous les fardeaux, tourments et souffrances.[16] *»* (*Le Livre du dedans,* p. 233)

Cette souffrance, née de la séparation entre l'amant et le Bien-Aimé, ne peut être dissipée tant que l'amant demeure enfermé dans son propre moi, c'est-à-dire tant que son ego et son égocentrisme n'ont pas été résorbés. La transformation intérieure requiert en effet une annihilation progressive du « moi », condition préalable à toute union authentique. Lorsque l'attraction de l'amour s'empare de l'individu, Mowlânâ souligne qu'elle procède d'une grâce divine: nul ne peut s'orienter vers le véritable Bien-Aimé sans que Dieu lui-même ne l'y attire. Les souffrances éprouvées à l'ombre de cet amour possèdent alors une fonction spirituelle déterminante: elles conduisent soit à une forme de bonheur réel, soit à l'évitement de souffrances plus grandes encore, car elles éveillent l'être humain à ses propres limites et l'incitent à entreprendre un travail de purification intérieure en vue d'atteindre son but ultime (Zamani, I, p. 287).

[16] کاشکی پیغامبر نبودمی و به این عالم نیامدمی که مسبت به ان وصال مطلق، ان همه بار و عذاب و رنج است.

Dans cette logique, la douceur du bonheur naît du jardin du chagrin: tant que l'être humain n'a pas goûté à la souffrance et n'a pas accepté les épreuves nécessaires à l'évolution de son âme, il ne peut accéder à une félicité véritable.

« Le sage aperçoit le vin dans le raisin, l'amoureux mystique voit l'entité dans le non-existant.[17]*»* (Livre III. 3753)

Par conséquent, Mowlânâ dit que si vous êtes attristé par la sagesse et la raison, acceptez-la avec amour.

« *Quoi que ce soit qui, par la destinée, devient perdu pour toi, sois sûr que cela t'a sauvé de la peine.*[18]» (Livre III. 3260).

Une comparaison entre l'approche de Houellebecq et de Rûmî

Selon Houellebecq, le désir constitue la racine du mal: tant que le désir persiste, l'homme demeure soumis à la souffrance. Il identifie deux voies de réponse à cette condition: d'une part, l'art, qui offre une consolation éphémère face à la suffering existentielle, et d'autre part, l'introspection, qui consiste à nier le désir lui-même, évoquant ainsi la voie du nirvana dans la tradition bouddhiste. Dans cette perspective, Houellebecq suggère que seule une forme de renoncement ou de détachement peut aboutir à une paix intérieure durable, en proposant une forme de désengagement volontaire face aux sollicitations du désir.

[17] عاقل از انگور می بیند همی عاشق از معدوم شی بیند همی
[18] *هر چ از تو یاوه گردد از قضا تو یقین دان که خریدت از بلا*

À l'opposé de cette vision nihiliste, Rûmî identifie la souffrance suprême dans le *Hijrân*, c'est-à-dire l'exil loin de la Vérité ultime. Loin d'être stérile, cette douleur ontologique possède une vertu transformatrice: elle purifie l'âme et constitue le moteur de son ascension vers la perfection.

Si la pratique du *Samâ* offre un apaisement esthétique et momentané, seule l'extinction du « moi illusoire » — marqué par l'égoïsme et l'attachement aux contingences mondaines — permet d'accéder à une libération pérenne. Cette délivrance s'opère à travers ce que la tradition soufie nomme la « mort volontaire » (*al-mawt al-irâdî*), une renaissance spirituelle qui transcende l'ego. Ainsi, une convergence structurelle se dessine entre Houellebecq et Rûmî: chez l'un comme chez l'autre, on distingue deux modalités de dépassement de la souffrance: une voie palliative et provisoire (l'art ou le *Samâ*), et une voie radicale et définitive (le renoncement au désir ou la mort de l'ego).

La base de la pensée de Houellebecq et la cause de la souffrance et de la douleur dans sa pensée ont un aspect négatif, dans le cas où la douleur de l'Hégire évoquée par Rûmî provoque le progrès et l'excellence du chercheur et l'amène à la perfection, et Rûmî préfère avoir mal plutôt que de n'en pas avoir. Parce que la douleur fait mûrir une personne et l'amène à acquérir des connaissances et à se rapprocher de la vérité.

Houellebecq et Rûmî considèrent tous deux que la souffrance et la douleur trouvent leur origine dans le désir. C'est pourquoi ils invitent chacun, à leur manière, à s'en libérer: en se détachant du désir et en

dépassant l'attachement qui en constitue la source. L'altruisme, perçu comme une forme de Nirvana chez Houellebecq, peut s'apparenter à l'anéantissement (*fanâ*) dans la pensée de Rûmî. Ces deux concepts comportent plusieurs étapes et degrés de réalisation. Cependant, dans la perspective de Rûmî, le chercheur spirituel ne peut achever son cheminement tant qu'il n'a pas expérimenté une « mort volontaire »: une dissolution progressive du faux-soi et de l'ego, conduisant à une véritable renaissance spirituelle. Cette dimension dynamique du *fanâ* est absente de la conception de Houellebecq.

Chez ce dernier, le monde sensible ainsi que les manifestations de la réalité sont perçus comme une perfection désirable en soi. À l'inverse, chez Rûmî — mystique musulman convaincu de la création divine — ces manifestations ne sont que voiles à lever pour accéder à la Vérité ultime. Selon Rûmî, c'est par l'anéantissement du chercheur, l'effacement du faux-soi et la disparition du « moi » illusoire que la quête trouve enfin son sens. L'homme qui a levé ce voile intérieur peut alors entendre « l'appel de la Vérité » et percevoir sa voix intime, révélant ainsi la présence divine en lui.

Conclusion

En définitive, l'analyse comparative des œuvres de Rûmî et de Michel Houellebecq révèle une convergence essentielle: la souffrance humaine, malgré les distances historiques, culturelles et spirituelles qui séparent ces deux écrivains, demeure intimement liée au désir et à l'insatisfaction constitutive de la condition humaine. Que l'on se situe

dans la perspective mystique de Rûmî ou dans la vision désenchantée de Houellebecq, la douleur naît de cette tension irréductible entre manque et aspiration, et interroge la possibilité d'une transcendance ou d'une libération.

Cependant, leur interprétation diverge profondément. Chez Rûmî, la souffrance n'est pas uniquement une épreuve, mais un véritable chemin de transformation intérieure. Elle opère comme un processus de purification spirituelle permettant à l'individu de se détacher des illusions matérielles pour s'orienter vers une réalité supérieure. La douleur devient dès lors une composante indispensable du cheminement mystique vers l'union avec le divin.

Rûmî envisage ainsi la souffrance sous une double dimension, négative et positive, tandis que Houellebecq ne la considère que sous son angle destructeur. Pour le mystique persan, certaines douleurs — notamment celle de la séparation (hijrân) d'avec la voie juste — possèdent une valeur rédemptrice. La pratique du samâ sert alors de moyen temporaire pour alléger le fardeau de l'existence, en éveillant un attachement spirituel procurant un soulagement momentané. À l'inverse, les douleurs issues des désirs charnels doivent être surpassées par une douleur positive, celle qui accompagne la purification de l'âme et l'anéantissement du faux soi (fanâ), processus par lequel l'individu se détache progressivement de son ego illusoire pour accéder à une forme d'authenticité spirituelle.

Chez Houellebecq, la souffrance se manifeste surtout comme le résultat de la crise du désir et de l'isolement qui marquent l'individu contemporain. Elle exprime un sentiment de désenchantement, de

solitude et de perte de sens propre à la modernité occidentale. Le plaisir n'offre qu'un répit fragile, continuellement perturbé par l'apparition de nouveaux désirs surgissant en dehors de la volonté réfléchie. Dans une société moralement affaiblie, trouver l'amour apparaît presque impossible, et cette incapacité engendre frustration, violences et vide affectif.

Les deux auteurs s'accordent néanmoins sur un point: la nécessité de maîtriser les désirs pour réduire la souffrance humaine. Houellebecq estime que la douleur, toujours plus forte que les plaisirs, dérive de désirs sans fin qui empêchent l'individu d'atteindre la paix intérieure. Selon lui, la seule forme véritable de jouissance réside dans l'absence de souffrance. Deux voies s'offrent alors: l'art, qui procure un soulagement temporaire, et la réduction volontaire des désirs, qui offre une délivrance durable, proche du nirvana tel qu'il apparaît dans la pensée bouddhiste.

La comparaison des approches de Rûmî et de Houellebecq met ainsi en lumière deux modèles interprétatifs distincts de la souffrance: l'un mystique, dans lequel la douleur peut constituer un moyen d'élévation spirituelle; l'autre existentiel, où elle reflète la crise du sens propre aux sociétés contemporaines. Cette mise en regard éclaire la richesse de leurs perspectives tout en montrant la diversité des réponses que la littérature propose face à l'expérience universelle de la souffrance. Entre souffrance salvatrice et souffrance désenchantée, ces deux visions offrent deux manières profondément différentes de comprendre la relation entre désir, douleur et quête de sens.

Déclaration

Conflit d'intérêt

L'auteure affirme qu'il n'y a aucun conflit d'intérêt à déclarer.

ORCID

Shima Tahmassebi https://orcid.org/0009-001-6602-2654

Références

Bossert, Adolphe. (1904). *Schopenhauer: l'Homme et le Philosophe*. Paris: Hachette.

Houellebecq, Michel. (1994). *Extension du domaine de la lutte*. Paris: Maurice Nadeau.

_____. (1998). *Les Particules élémentaires*. Paris: Flammarion.

_____. (1998). *Interventions*. Paris: Flammarion.

_____. (2001). *Plateforme*. Paris: Flammarion.

_____. (2005). *La Possibilité d'une île*. Paris: Fayard.

_____. (2009). *Interventions II*. Paris: Flammarion.

_____. (2010). *La Carte et le Territoire*, Flammarion, lauréat du prix Goncourt.

_____. (2015). *Soumission*. Paris: Flammarion.

_____. (2017). *En présence de Schopenhauer* (préf. Agathe Novak-Lechevalier). Paris:

L'Herne.

Rûmî, Djalâl-od-Dîn. (13e siècle) (2004). *Mathnavî, La Quête de l'absolu?*, Livres I à III, trad. Eva de Vitray Meyerovitch et Djamchid Mortazavi. Éditions du Rocher, Jean-Paul Bertrand, France.

_____. (13e siècle) (2014). *Mathnavî, La Quête de l'absolu?*, Livres IV à VI, trad. Eva de Vitray Meyerovitch et Djamchid Mortazavi. Éditions du Rocher, Jean-Paul Bertrand, France.

_____. (1997). *Le Livre du dedans (Fihi-mâ-fihi)*, trad. et présenté par Eva de Vitray-Meyerovitch. Paris: Albin Michel.

_____. (1936-1966). *Les œuvres complètes de Shams ou le Grand Divan*, édité par Badi'ozzaman Forouzanfar, Presses de l'Université de Téhéran.

Schopenhauer, Arthur. (1966). *Le Monde comme volonté et comme représentation*. Revue par R. Roos. Paris: PUF.
_____. (2018). *Dar babe hekmate zendegi*. Trad. Mohammad Mobasheri. Téhéran: Niloufar.
_____. (2019). *Honare zendeh Mandan*. Trad. Ali Abdollahi. Téhéran: Markaz.

Taki, Ghaleh. (2012). *Le temps mystique à travers l'œuvre de Mawlânâ Rûmi et Hâfez*. Revue des Études de la Langue Française (Université d'Ispahan).

Young, Julian. (2014). *Schopenhauer*. Trad. Hassan Amiri Ara. Téhéran: Qoqnus Publications.

Zamânî, Karîm. (2008). *Sharh-e jâme'-e Mathnavî ma'navî*. Téhéran: Ettelâ'ât.

Comment citer : Tahmassebi, S., (2026). Souffrance, désir et salut : perspectives croisées de Rûmî et Houellebecq, *Recherches en langue française*, 7(13), 291-330. DOI: 10.22054/rlf.2026.91182.1237.

Recherches en langue française © 2020 par Université Allameh Tabataba'i sous la licence Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International